

Umma oder Gesellschaft: die Gewalt im heutigen Algerien aus der Sicht Frantz Fanons

Grutzpalk, Jonas

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Grutzpalk, J. (2004). Umma oder Gesellschaft: die Gewalt im heutigen Algerien aus der Sicht Frantz Fanons. In C. Liell, & A. Pettenkofer (Hrsg.), *Kultivierungen von Gewalt: Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung* (S. 137-158). Würzburg: Ergon Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-212122>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Umma und Gesellschaft.

Die Gewalt im heutigen Algerien aus der Sicht Frantz Fanons
von Jonas Grutzpalk (Bonn)

(Überarbeitung 26.1.2003)

Einleitung

Am Phänomen der Gewalt im heutigen Algerien ist schon so manche Theorie erprobt worden. Mal wird der Lebenskel einer von Arbeitslosigkeit bedrohten Jugendgeneration,¹ mal der Selbsterhaltungstrieb der herrschenden Eliten² und mal die auch im modernen Algerien sich behauptenden Sippenstrukturen³ für die Gewalt verantwortlich gemacht. Selbst die rauhe Landschaft Nordafrikas wird zur Erklärung der Gewalt herangezogen.⁴ Dem algerischen Terrorismus werden mafiose Strukturen unterstellt,⁵ er wird als eine verzweifelt diffuse Antwort auf die ökonomische Krise des Landes verstanden (ausgelöst namentlich durch den Preisverfall auf dem internationalen Ölmarkt⁶) und als spektakuläre Absage an das Projekt eines gefühllosen Nationalstaates, dem die solidarische *umma* als islamisches Idealgegenbild entgegengehalten wird.⁷ Micheal Humphrey möchte die Morde in Algerien als Menschenopfer verstanden wissen, die als Medium eine Botschaft zu vermitteln. „*The violence in Algeria may be narrative in many different ways but ultimately it is a question of human sacrifice for political ends,*“

¹ „*Une amertume torride irriguée d'une noire désolation semble râper l'âme fêle et fragile de nos jeunes désœuvrés. Ils se lassent et donc se laissent glisser vers un extrême dégoût qui les tire et les attire.*“ Mohammed, Guetarni: De lassitude en déprime; In: Liberté 346 (3.10.1993); S. 9.

² „*The Algerian rulers (...) appear to be willing to sacrifice the welfare of the Algerian people for as long as they feel their continued hold on power is insecure.*“ Anderson, Lisa: Terror in Algeria; In: Dissent, Frühjahr 1998; S. 17-19. (S. 19)

³ „*Mythe et référent généalogique, le sang structure les discours et les actes. C'est à cette même valeur sémiologique que se réfèrent les groupes islamistes armés, lorsque des bébés sont parfois froidement égorgés.*“ Moussaoui, Abderrahmane: La violence en Algérie. Des crimes et des châtements; In: Cahiers d'études africaines 150-152 (1998); S. 245-269. (S. 268).

⁴ „*La domination coloniale, ses violents procédés d'expropriation et de dépression matérielle et identitaire, joints aux rudesses de l'environnement naturel et aux relations patriarcales de la société dominée par le code de l'honneur, l'esprit de corps (asaabiyya) (...) tels sont les facteurs qui ont contribué à l'entretien de ce potentiel de violence.*“ Rouadjia, Ahmed: La violence et l'histoire du mouvement national algérien; In: Peuples Méditerranéens 70/71 (1995); S. 173-186. (S. 174).

⁵ „*Le terrorisme a fait sa jonction avec le grand banditisme.*“ Ben, K.: La mafia verte; In: L'Hebdo libéré. Le journal d'Algérie moderne 131 (5.10.1993); S. 5.

⁶ „*La chute des recettes pétrolières depuis 1986 entraîne la déstabilisation du système, à la fois comme économie et comme institutions. L'ordre politique reposait sur un bloc social qui n'avait en fait pour ciment qu'une redistribution, d'ailleurs inégale, de la rente pétrolière. Il a donc suffi que les alliances éclatent et que l'Etat vacille.*“ Habile, Mohammed: La sale guerre; In: L'Hebdo libéré. Le journal d'Algérie moderne 131 (5.10.1993); S. 7.

⁷ „*With two diametrically opposed visions of society – secular versus Islamic – the fault lines in the Algerian struggle seem deeper by far and more potentially destabilizing than their equivalent in Egypt.*“ Faksh, Mahmud: The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia; Westport, Connecticut, London: Praeger 1997; S. 71.

schreibt er. „*People are being sacrificed, and are sacrificing their own bodies, in the name of beliefs.*“⁸

Besonders diesen letzten Punkt soll dieser Aufsatz aufnehmen und reflektieren. Denn es kann angenommen werden, daß die Gewalt im heutigen Algerien etwas zu bedeuten hat, daß sie, so die Kernthese dieses Textes, ein gesellschaftliches Ideal beschreibt. Es ist augenscheinlich, daß die terroristische Gewalt, die sich nun seit einigen Jahren in Algerien beobachten läßt, sakralen Charakter trägt.⁹ Daß von allen erdenklichen Methoden, Menschen hinzurichten, ausgerechnet die gewählt wird, dem Opfer die Kehle durchzuschneiden, weist eindeutige und nicht zu übersehende Parallelen zur Praxis des muslimischen Opferrituals auf.¹⁰

Bemerkenswert ist nun, daß diese Praxis sowohl im nationalistischen Befreiungskrieg¹¹ 1954-1962 wie auch im islamistischen Terror seit Anfang der 90er Jahre gleichermaßen Anwendung fand und findet. Omar Carlier hat diese Auffälligkeit mit der Entsakralisierung der Politik seit den 80er Jahren und der gleichzeitigen Politisierung der Religion in Algerien erklärt.¹² Schnittfläche zwischen beiden Strömungen ist der politisch-rituelle Mord. Daß zwei an sich unterschiedliche revolutionäre und terroristische Bewegungen ihrem gesellschaftspolitischen Ziel buchstäblich Opfer darbringen, somit also rituelle Handlungen mit gesellschaftlicher Ordnung verbinden, ist kultursoziologisch bemerkenswert. Émile Durkheim zufolge ist ja Religion das Idealbild, das sich eine Gesellschaft von sich selbst schafft. Diesem Idealbild zu dienen, sei Gegenstand religiöser Praxis.¹³ Das würde für den Fall Algerien bedeuten, daß die politische Sache einen sakralen Charakter trägt, dem auch Menschenopfer zugestanden werden. Das könnte ein Hinweis darauf sein, daß die Opferpraxis unabhängig vom Objekt der religiösen Verehrung einer kulturell tief verwurzelten Vorstellung von terroristisch-ritueller Beschwörung der Gesellschaft folgt.

Vor dem Hintergrund der Kultur- und Gewalttheorie Frantz Fanons soll die politisch rituelle Gewalt in Algerien analysiert werden. Fanon geht von einer sozialen Schieflage zwischen Kolonialismus und Kolonisierten aus, die seiner Ansicht nach revolutionäre Gewalt rechtfertigt. Doch hat Hannah Arendt zurecht bemerkt, daß Fanons Theorie letztlich nicht aus einer soziologischen Perspektive herrührt, sondern daß sie eine Gewalttheorie ist, die die Gewalt um ihrer selbst

⁸ Humprey, Michael: Violence, Voice and Identity in Algeria; In: Arab Studies Quarterly 22 (2000); S. 1-23. S. 18.

⁹ Vgl. z.B. Lévy, Bernard-Henri: Choses vues en Algérie. La loi des massacres; In: Le Monde – Selection Hebdomadaire; 15. Januar 1998; S. 6 - 7.

¹⁰ Vgl.: Moussaoui, Abderrahmane: La violence en Algérie – des crimes et des châtements; In: Cahiers d'études africaines 150-152 (1999); S. 245-271.

¹¹ Vgl.: Entelis, John: Algeria. The Revolution Institutionalized; London 1986; S. 51.

¹² Carlier, Omar: Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens; Paris 1995.

¹³ Durkheim, Emile: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie; Paris 1968; S. 604 ff.

willen betrachtet.¹⁴ Ohne die Frage ergründen zu können, inwieweit Fanons Ideen in der algerischen Kultur Wurzeln geschlagen haben, soll vielmehr am Beispiel seiner Theorie erörtert werden, wie ritueller Terror und politischer Gestaltungswille zueinander finden können, welche gesellschaftlich gestalterischen Möglichkeiten sie sich selbst zuschreiben und welche Probleme dabei entstehen.

Gemeinschaft, Gesellschaft, *Asabiya* und *umma*

Dieser Text führt zwei Begriffe ein, die die Tönnies'sche Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft ergänzen sollen: *umma* und *asabiya*. Michael Opielka verortet Tönnies' Begriffspaar zurecht in einer Galerie soziologischer Gegenüberstellungen vormoderner und moderner Gesellschaften, wie z.B. Durkheims mechanische und organische Solidarität.¹⁵ Die Ausweitung des keineswegs unumstrittenen Tönnieschen Begriffsapparates erscheint deswegen angebracht, weil, wie Max Weber in seinem Werk wiederholt festgestellt hat, die Vorstellung einer *Gesellschaft*, die nicht auf der *Blutsgemeinschaft* fußt, nur im Okzident weitreichende soziale Folgen zeitigen konnte.

„Und das Christentum, welches nun die Religion dieser in allen ihren Traditionen tief erschütterten Völker wurde und wohl gerade infolge der Schwäche oder des Fehlens der magischen und tabuistischen Schranken bei ihnen dazu werden konnte, entwertete und zerbrach alle solche Sippenbände in ihrer religiösen Bedeutsamkeit endgültig. Die oft recht bedeutende Rolle, welche die kirchliche Gemeinde bei der verwaltungstechnischen Einrichtung der mittelalterlichen Städte gespielt hat, ist nur eines von vielen Symptomen für das starke Mitspielen dieser, die Sippenbände auflösenden und dadurch für die Bildung der mittelalterlichen Stadt grundlegend wichtigen Eigenschaften der christlichen Religion. Der Islam hat die Landsmannschaften der arabischen Stämme und die Sippenbände, wie die ganze Geschichte der inneren Konflikte des älteren Kalifats zeigt, nicht wirklich überwunden, weil er zunächst eine Religion eines erobernden, nach Stämmen und Sippen gegliederten Heeres blieb.“¹⁶

Modernisierung muß demnach in einer nichtokzidentalen Gesellschaft in anderen Bahnen verlaufen als im Okzident. Die begriffliche Zweiteilung, die Tönnies vornimmt, genügt also vielleicht zur Beschreibung der Auswirkungen der Moderne im Okzident, zur Beschreibung orientalischer Modernisierungsphänomene muß m.E. aber dieser Begriffsapparat erweitert werden, damit er greift.

Der erste Begriff, den ich hier vorschlagen möchte, ist *asabiya*, womit u.a. der arabische Historiker Ibn Khaldun im 14. Jahrhundert die auf die Größe einer Gesellschaft angewachsene Sippengemeinschaft beschrieben hat.¹⁷ Der zweite

¹⁴ Vgl.: Arendt, Hannah: Macht und Gewalt; München 1995; S. 51.

¹⁵ Vgl. Opielka, Michael: Gemeinschaft in Gesellschaft. Elemente einer Soziologie der Vergliederung gesellschaftlicher Integration; Dissertation, Berlin 1996; S. 25.

¹⁶ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft; Tübingen: Mohr 1922; S. 532.

¹⁷ Ibn Khaldun: Buch der Beispiele. Al Muqaddima; Mathias Pätzold (Übers, Hrsg.); Reclam:

Begriff ist *umma*, womit die islamische Sozialtheorie bis hin zum heutigen politischen Islamismus in Bezugnahme auf den Sprachgebrauch des Propheten eine (Welt-)Gesellschaft der Gläubigen beschreibt, die hinsichtlich des brüderlichen Verhältnisses der Ummamitglieder untereinander einen wesentlichen Charakterzüge einer Gemeinschaft im tönniesschen Sinne aufweist.¹⁸

Der Begriff *asabiya* geht auf die arabische Wurzel *'asb* zurück, die "Bindung" bedeutet.¹⁹ Gemeint ist damit immer die verwandtschaftliche Bindung, also die der Blutsgemeinschaft. Anders als diese bei Tönnies ortsgebunden zu verstehende Gemeinschaft ist aber die *asabiya* ein Großverband, der seine Wirksamkeit über Länder, Staaten, ja sogar Imperien ausbreiten kann, dabei aber Brüderlichkeit und Vertraglichkeit der reinen Blutsverwandtschaft unterordnet. Die *umma* dagegen ist diejenige Gemeinschaft, die, wie Tönnies' Gesellschaft, die verwandtschaftliche Verbindung zugunsten vertraglicher Absprachen überwindet, dabei aber den Charakter der allgemeinen Brüderlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Daß nun die *umma* keine empirische soziale Sachlage, sondern eher eine Wunschvorstellung islamischer und islamistischer Propaganda widerspiegelt, ist kein Einwand gegen die soziale Wirksamkeit dieses Gesellschaftsbildes. Auch die Gemeinschaft als die bessere Alternative zu Gesellschaft ist idealisiert worden.

In einer graphischen Ausgestaltung ließe sich der hier vorgeschlagene viergliedrige Begriffsapparat wohl wie folgt darstellen:

	Primat der Blutsverwandtschaft	Primat des Vertragsverhältnisses
Okzidentale Soziologie	<u>Gemeinschaft</u> Blutsbande —————→ & Brüderlichkeit — Vertragsverhältnis	<u>Gesellschaft</u> Vertragsverhältnis — Brüderlichkeit — Blutsbande
Islamische Gesellschaftstheorie	<u>Asabiya</u> Blutsbande —————→ — Brüderlichkeit — Vertragsverhältnis	<u>Umma</u> Vertragsverhältnis & Brüderlichkeit — Blutsbande_

Fanons Gewalttheorie ist nun deswegen für das Thema dieses Artikels interessant,

Leipzig 1992; S. 78 f.

¹⁸ „Jeder, der an den einen Gott glaubt und bekennt, daß Muhammad der Gesandte dieses Gottes ist, gehört der „Umma Muhammadiyya“ (der Gemeinde Muhammads) an. Die in der arabischen Welt bis dahin üblichen Bande des Blutes wurden durch den gemeinsamen Glaube zunächst ergänzt. Später rückte dieser Glaube immer mehr in den Vordergrund und erhielt vorrangiges Gewicht.“ Lexikon des Islam: Gemeinde; Digitale Bibliothek Band 47. Verlag Herder.

¹⁹ Daneben bedeutet der Begriff aber auch „Nervosität“, was wohl dem deutschen „Nervenbündel“ inhaltlich und semantisch am nächsten kommt. Vgl.: Wehr, Hans: A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English; Beirut: Librairie du Liban 1980; S. 615.

weil sie die Überwindung der Gemeinschaft durch Gesellschaft propagiert, dabei aber der Gesellschaft deutliche gemeinschaftliche Züge verleiht. An dieser Stelle fragt es sich, warum dann nicht gleich ein islamistischer Theoretiker herangezogen wird, um die Gewalt in Algerien zu beschreiben, wenn doch der *umma* als Gesellschaftstheorie ein solcher Platz eingeräumt wird. Aber das macht den Reiz der fanonschen Theorie aus, daß sie einem anderen Zeit- und Sachverhalt entstammt und nicht der Beschreibung religiöser Hoffnungen und Erwartungen verpflichtet ist. Außerdem ist wie gesagt die Parallele zwischen dem Algerienkrieg, den Fanon kannte und der heutigen Gewalt dort auf dem Niveau der Symbole offensichtlich. Es zeigt sich deswegen am Beispiel Fanons, daß die begriffliche Erweiterung des Gemeinschafts-Gesellschaft-Dualismus in ein viergliedriges Modell (Gemeinschaft, Gesellschaft, *asabiya* und *umma*) nicht nur im Spezialfall dieser Untersuchung, sondern generell zur Beschreibung nichtokzidentaler Modernisierungsprobleme und der damit verbundenen Konflikte geeignet ist.

So läßt sich folgende These formulieren, die diesem Text zugrunde liegt: Fanons Gewalttheorie propagiert erstens Emanzipation und zweitens die Entstehung neuer gesellschaftlicher Kultur durch Gewalt. Wenn man diese Analyse nicht als Tatsachenbeschreibung, sondern als ein Programm versteht, die einer Gewaltanwendung vorschwebt, dann läßt sich die Theorie auf die Gewalt im heutigen Algerien fruchtbringend anwenden. Die Gewalt in Algerien läßt sich dann als Versuch lesen, einen gewaltigen Sprung vom gescheiterten Projekt des Nationalstaates in die islamische *umma* zu tun, die Charaktereigenschaften der Gemeinschaft mit denen der modernen Gesellschaft in sich vereint.

Was passiert in Algerien?

Assia Djabar, Trägerin Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahre 2000, vergleicht den Ausbruch der Gewalt in Algerien mit dem einer Krankheit, wenn sie schreibt:

„In den ersten Tagen im Oktober 1988 wurde Algier von einem Fieber ergriffen; (...) in El Biar setzten aufständische Jugendliche die ersten Polizeiautos in Brand. Am nächsten Tag und an den folgenden Tagen ging es mitten im Herzen von Algier weiter, die Armee umzingelte die Hauptstadt und schoß auf die friedlichen Demonstranten.“²⁰

Dieses Fieber der Gewalt wütet bis heute.

Im Oktober 1988 starben in Algiers, Oran, Constantine und anderen algerischen Städten zwischen 200 und 600 zumeist jugendlicher Demonstranten, die ihrem Unmut über die Einparteienherrschaft des FLN (Front de Libération Nationale)

²⁰ Djabar, Assia: Weißes Algerien; Hans Thill (Übers.); Zürich: Unionsverlag 2000; S. 91.

Ausdruck verliehen hatten. Diese parteilich und religiös ungebundene, überaus diffuse Entladung des Zorns wird später als *Thaurat al-ghadab* / Revolte des Ärgers bekannt.²¹ Es gelingt vor allen Dingen der islamischen Heilsfront, aber auch den politischen Bewegungen der Minderheit der algerischen Berber, diesen Unmut auf ihre Mühlen zu lenken. Wer nicht à la Johan Galtung strukturelle oder kulturelle Vorstufen der Gewalt als Gewalt ansehen möchte, kann in diesem Datum den Geburtsmoment der Gewalt ausmachen, deren Zeuge wir noch heute sind.

Die Unzufriedenheit mit der Einparteiherrschaft des FLN (Front de Libération Nationale), die anfangs nicht zwingend religiös-islamischen Charakter trägt, zwingt das Regime zu Konzessionen. In der neuen Verfassung von 1989 ist zum ersten Mal seit Bestehen der Republik Algerien von politischem Pluralismus die Rede. Politische Parteien, wie der FIS (Front Islamique de Salut), das kabyliche MCB (Mouvement Culturel Berbère) oder der FFS (Front des Forces Socialistes) und noch fast 50 weitere Parteien werden bis Ende 1989 gegründet.

Im Juni 1990 finden die ersten freien Kommunalwahlen seit 28 Jahren statt. 55% der Gemeinderäte geht an die Islamische Heilsfront (FIS). Im Dezember finden dann die Parlamentswahlen statt, in deren Verlauf sich abzeichnet, daß die Islamische Heilsfront im zweiten Wahldurchgang die absolute Mehrheit der Parlamentssitze erreichen kann. Dabei hatte der herrschende FLN im Juni 1991 versucht, das Wahlrecht auf seine Bedürfnisse zurechtzuschneiden und so einen islamischen Wahlsieg zu verhindern. Demonstrationen gegen diese geplanten Änderungen des Wahlrechts werden vom Militär niedergeschlagen. Es gibt einige Tote und gut 3000 Verhaftungen.

Die Islamische Heilsfront und ihr Führer, Abbas Madani, fordern angesichts des Wahlerfolges in der ersten Wahlrunde Präsidentschaftswahlen. Madani will als erster Islamistischer Präsident Algeriens die säkularisitsche Ausrichtung des Staates unter dem FLN beenden und die Verfassung des Landes auf islamischen Recht begründen.²²

Die zweite Wahlrunde, die für Januar 1992 vorgesehen war, wird kurzfristig ausgesetzt, der gesamte Wahlprozeß eingefroren. Verantwortlich dafür zeigt sich der

²¹ Vgl.: Tibi, Bassam: Die fundamentalistische Herausforderung; München: Beck 1992; S. 195.

²² Die Frontlinien, an denen die Opponenten des algerischen Bürgerkrieges aufeinanderstoßen, sind alles andere als klar. Ich halte Vorsicht für angebracht, allzu leichtfertig von „Jihad“ oder gar islamischem Terror zu sprechen, der sich gegen den ordnenden Staat erhebt. Sicherlich ist die zentrale Dichotomie, die die Geister scheidet die zwischen religiös und profan, zwischen westlich ausgerichtetem säkularem Staat und einer wie auch immer gearteten islamischen Variante. Die Konzepte, die dabei vertreten werden, sind allerdings dermaßen diffus, daß man mit Vorsicht an eine Benennung der Trennlinie in Algerien herangehen sollte. Zur Vereinfachung ist hier zwar von der Dichotomie zwischen säkular und religiös die Rede, doch werden im Weiteren die muslimischen Eiferer welcher Couleur auch immer als „Islamisten“, um einen Sammelbegriff zu schaffen, der die eifernden Bestandteile dieser diffusen Bewegung widerspiegelt und zugleich der Tatsache Rechnung trägt, daß nicht jeder Muslim ein Terrorist ist, daß sogar viele überaus gläubige Muslime zwischen die Mühlsteine der Gewalt geraten sind, wie ich mich selbst in Algerien überzeugen konnte, als ich das Land 1992 und 1993 besuchte.

damalige Verteidigungsminister Khalid Nizar, der sich der Unterstützung des nationalistisch-säkular ausgerichteten Armee sicher sein kann als er den Präsidenten Benjedid zum Rücktritt zwingt. Was als diffuses Aufbegehren einer ökonomisch, politisch und sozial verunsicherten Bevölkerung und vor allen Dingen Jugend gegen den Einparteienstaat angefangen hatte, bekommt spätestens nach dem Einschreiten der Armee klar dichotomische Züge:

„The emergent fundamentalist-secularist dichotomy of the vision of Algeria and the intervention of the military – the bastion of secularism – would ultimately plunge the country into its worst political violence since the war of independence.“²³

Der erste entscheidende Gewaltakt dieses Gewalttreigens, der nun beginnt, ist die Ermordung Muhammed Boudiafs, Präsident des durch das putschende Militär eingerichteten Hohen Staatsrat im Juni 1992. Weitere Attentate auf Politiker und politische Einrichtungen folgen. Noch richtet sich die Gewalt ausschließlich gegen Regierungseinrichtungen und Vertreter der herrschenden Eliten. Die setzen sich mit der Einrichtung bewaffneter Spezialeinheiten zur Wehr. Diese sogenannten „Ninjas“ tragen zumeist Gesichtsmasken und treten als besonders martialische Anti-Terror-Einheit auf. Besonders diese Ninjas auf der einen Seite und die zumeist kaum oder gar nicht organisatorisch eingebundenen²⁴ islamistischen bewaffneten Gruppierungen schaukeln die Gewaltspirale in Algerien hoch. Bis 1997 sterben 40-50.000 Menschen durch die Hand der einen oder anderen Seite.

Zuerst richtet sich der islamistische Terror ausschließlich gegen die Institutionen säkularer Macht. Doch bald schon werden algerische, dann auch ausländische Journalisten, Schriftsteller, Akademiker angegriffen. Ganz wie im Befreiungskrieg rächt sich der islamistische Terroristen an Dörfern, denen sie unterstellen, sie an die Staatsmacht verraten zu haben. Die Bewaffnung der Dorfbevölkerung wirkt sich dabei allerdings kontraproduktiv aus. Denn nun verliert das Schisma, das zwischen säkular und islamistisch zu unterscheiden angelegt ist, endgültig seine Deutlichkeit. Ganze Sippen werden ausgerottet und spätestens seit 1997 trifft es zu, wenn Bernard-Henri Lévy die Gewalt in Algerien als Genozid in dem Sinne beschreibt, daß sich der Terror nunmehr gegen Familien und nicht mehr klar erkennntliche politische Institutionen richtet.²⁵ Nur zum Beispiel: Am 30/31 Juli 1997 werden ca. 100 Menschen in den Verwaltungsbezirken Blida und Aïn-Detla umgebracht. Am 24/25 August sterben 117 Menschen in einem Massaker in Tlemcen und durch einen Bombenanschlag auf einen Markt in Algiers-Stadt. Am

²³ Faksh: The Future of Islam; a.a.O.; S. 74.

²⁴ „Cette affaire d'ordre d'exécution n'existe pas. Personne ne donne des ordres. (...) les groupes sont désordonnés“ gibt der im September 1993 festgenommene vermeintliche „émir des groupes islamiques“ über die Hierarchien innerhalb der islamistischen Bewegung wieder. Layda, Abdelhaq: „Deposez vos armes ... ça suffit!“ Interview. In: El Moujahid 8792 (30.9.1993); S. 3.

²⁵ Vgl.: Lévy, Bernard-Henri: Choses vues en Algérie. 2. La loi des massacres; In: Le Monde 9.1.1998; S. 12 f.

29. August werden zwischen 200 und 300 Leichen mit aufgeschlitzten Kehlen in Raïs gefunden.²⁶ Und die Serie der Morde geht weiter. Es wird mit unbeschreiblicher Grausamkeit vorgegangen. Mit Äxten und Messern werden die Opfer verstümmelt, Kehlen werden durchgeschnitten und Köpfe abgeschlagen.

Das Ausmaß, zu dem staatliche Organe an diesem Terror interessiert, wenn nicht gar beteiligt sind, läßt sich nicht einschätzen. Die immer wieder sporadisch auftkommenden Wellen der Verdächtigungen gegen Marokko, militärisch gegen Algerien vorgehen zu wollen und damit verbundene Teilmobilisierungen deuten m.E. an, daß zumindest der Kern der politischen Eliten daran interessiert ist, von der Unfähigkeit abzulenken, über den Terror im eigenen Land Herr zu werden. Das würde sie indirekt von den Verdächtigungen freisprechen, den Terror selbst zu schüren, bzw. durch als Islamisten verkleideten „Ninjas“ ausführen zu lassen.²⁷ Dennoch liegen einige Berichte darüber vor, daß als islamistische Terroristen verkleidete Soldaten unter Armeeschutz Massaker veranstalteten. Algerische Generale hätten in dem Fall die Technik der „Gegenaufwieglung“ übernommen, die die Franzosen im Befreiungskrieg 1954-1962 einsetzten²⁸: *„der als Terroristenakt inszenierte Anschlag auf die Zivilbevölkerung, um dieser jede Sympathie mit der Opposition auszutreiben.“*²⁹ Doch selbst wenn das für einige der Massaker der Fall sein sollte, so bleibt es doch ein Phänomen islamistischen Terrors, solche Massaker stattfinden zu lassen. Wenn die Armee sie nachspielt, um Befürchtungen der Bevölkerung zu wecken, dann ahmt sie doch nur ein Verhalten nach.

Wer ist Frantz Fanon?

Der zornigen Stil Frantz Fanons vermag sich nur mit Mühe an die selbstgesetzten Maßstäbe rationaler Überlegung zu halten. Hier schreibt ein Betroffener, der sich selbst in den „logischen Schraubstock“ klemmt, den Max Weber einst als Wesenmerkmal okzidentaler Logik ausmachte.³⁰ Ein *angry young man*, wenn man so will, der sich zügelt. *„Der Zorn Fanons war der, der Menschen eigen ist, die angesichts einer ungerechten Gewalt ihre eigenen Grenzen erkennen“* schreibt Alice Cherki. Fanons Zorn wird, neben seinem lauten Lachen und seiner Unfähigkeit, allein zu sein, von Menschen hervorgehoben, die ihn persönlich kannten.³¹

²⁶ Le Monde 4./5.1.1998; S. 3.

²⁷ Solche Verdächtigungen beschreibt Lévy: *Choses vues en Algérie*; a.a.O.; S. 13.

²⁸ Zur Politik der französischen Generalität in Algerienkrieg vgl.: Münchhausen, Thankmar von: Unter Generälen. Neuen Quellen zur Algerienpolitik der Fünften Republik; In: FAZ 255 (2.11.2000).

²⁹ Vgl.: Hanimann, Joseph: Die Armee verspeist ihren Schnurrbart; In: FAZ 266 (15.11.2000); Herzlichen Dank an Andreas Pettenkofer, der mich auf diesen Artikel aufmerksam machte.

³⁰ vgl.: Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*; In: *Schriften zur Wissenschaftslehre*; Michael Sukale (Hrsg.); Stuttgart: Reclam 1991; S. 253.

³¹ Cherki, Alice: *Frantz Fanon. Portrait*; Paris: Seuil 2000; S. 247.

Frantz Fanon wird am 20. Juli 1925 in Fort de France, Martinique in eine Familie von insgesamt acht Kindern hineingeboren. Sein Großvater war noch Sklave, sein Vater ist Beamter.³² Das erste Mal reist er 1943 als junger Soldat nach Europa als der er in Nordafrika, Frankreich und Deutschland Einsatz findet. Nach dem Abitur 1945 kehrt Fanon zum Studium der Medizin und Philosophie nach Europa zurück. Hier, in Lyon, lernt er auch seine Lebensgefährtin Josi kennen, die er 1950 heiratet. 1952 erscheint sein erster Essay: „Peau noire, masques blancs“. Im Dezember 1953 bekommt er eine Stelle als Psychiater in einem Krankenhaus in Blida, Algerien. Über einen Freund nimmt der algerische Widerstand 1954 mit ihm Kontakt auf. Der Kampf im Untergrund stellt sich als enorm psychisch belastend dar und auf der Suche nach einem Spezialisten, der helfen kann, mit der Lebenslage fertig zu werden, stößt man auf Fanon. Fanon kommt also als Mediziner zur algerischen Revolution und nicht als Denker. Allerdings überlappen sich die beiden Gebiete alsbald:

„Psychiatrische Kompetenz ist bei den Untergrundkämpfern zunehmend gefragt. Politik und Psychiatrie überschneiden sich täglich, nicht abstrakt und theoretisch, sondern in der Wirklichkeit der Gefahr, in der man schwebt.“³³

So ist er zuerst der Psychiater der Revolution, bevor er zu ihrem Theoretiker wird. Sein Engagement ist handfest. z.B. werden Attentäter auf ihren psychisch belastenden Einsatz vorbereitet. Fanon weiß also sehr genau, was Gewalt ist, wenn er davon schreibt.

Fanon hat Kontakt mit der Führungsschicht des FLN. Deswegen nimmt er 1954 an mehreren geheimen Sitzungen des *Front* teil. Im September 1956 spricht Fanon auf der Konferenz der schwarzen Schriftsteller. Kurz darauf wird er auf eigene Bitte aus dem Dienst entlassen, nachdem klar wird, daß die revolutionären Aktivitäten im Krankenhaus in Blida nicht länger geheim gehalten werden können. Es beginnt eine schwere Zeit für Fanon, die er, fast mittellos, in Frankreich und Tunesien verlebt. Im Februar 1957 bekommt Fanon eine Stelle im psychiatrischen Krankenhaus in Manouba, Tunesien. Hier schreibt er weiter Artikel für die 1956 gegründete FLN-Zeitschrift „El Moudjahid“. 1959 scheitert ein erster Attentatsversuch auf Fanon. Im gleichen Jahr erscheint sein „L’an V de la révolution algérienne“, das auch als „Sociologie d’une révolution“ bekannt wird. Fanon erfährt, daß er unter Leukämie leidet und nur noch wenige Jahre zu leben hat. Von jetzt an beginnt er fieberhaft an seinem großen Werk zu arbeiten, das er noch vor seinem Tode zum Abschluß bringen möchte und das als „Les damnés de la terre“ berühmt werden wird. Noch bevor die Arbeiten zu „Les Damnés de la terre“ abgeschlossen sind, gelingt er Fanon, Jean-Paul Sartre für ein

³² Vgl.: Mainberger, Gonslav: Mythe et réalité de l’homme noir; In: Présence africaine 46 (1963); S. 78-92; S. 81.

³³ Cherki: Portrait de Frantz Fanon; a.a.O.; S. 121.

Vorwort zu gewinnen. Im Januar 1961 wird Fanon nach Moskau gebracht, wo er behandelt werden soll. Mit dem gleichen Ziel bricht er im Herbst des gleichen Jahres nach Washington auf. Am sechsten Dezember 1961, nur drei Tage nach der Herausgabe seines „Les Damnés de la terre“, stirbt Frantz Fanon. Er wird in Algerien beigesetzt.

Fanons Gewalttheorie

„*Den Neger gibt es nicht. Genauso wenig wie den Weißen*“,³⁴ stellt Fanon am Ende seines ersten Essays „Peau noire, masques blancs“ fest. Und doch stehen sich Schwarze und Weiße antagonistisch gegenüber, bedrängen sich gegenseitig, machen, so Fanon, einander das Leben schwer. Doch eigentlich passiert nichts. Keine Gewalt untermalt den Zwiespalt, die Schwarz-Weiß-Dichotomie findet offiziell nicht statt. Der Antagonismus ist schleichend, aber das macht ihn nicht besser. Was einst als eine klassische Auseinandersetzung zwischen weißem Herrn und schwarzen Sklaven begann, ist im Namen der „Menschenrechte“ entschärft worden. „*Der Weiße*“, so Fanon, „*ist ein Herr, der seinen Sklaven erlaubt, an seinem Tisch zu speisen*.“³⁵ Eines Tages, so fährt Fanon fort, habe ein einflußreicher weißer Sklavenhalter seinen Freunden gesagt: „*Seien wir nett zu den Negern.*“ *Da entschieden sich die weißen Herren (nörgelnd zwar, denn es fiel ihnen schwer) die Menschen-Tier-Maschinen in den höheren Rang des Menschen zu erheben.*³⁶ Wo einst ein Graben zwischen Sklaven und Sklavenhalter verlief, scheint alle Unebenheit aus dem Wege geräumt zu sein. Doch sie *scheint* nur aus dem Wege geräumt zu sein. Denn der Weiße fordert, wenn auch nicht explizit, Dankbarkeit für seine Freundlichkeit, was sich für Fanon an den Denkmälern in Frankreich und seinen Kolonien zeigt, die „*Frankreich zeigen, wie es die krausen Haare eines netten Negers streichelt, dem es eben die Ketten abgenommen hat.*“³⁷ Diese Situation erinnert Fanon an seine Kindheit. „*Sag dem Herrn Dankeschön,*“ *sagt die Mutter ihrem Sohn , aber wir wissen daß der kleine Junge oft genug davon träumt, etwas anderes zu brüllen.*“³⁸

Die Gleichheit zwischen Schwarz und Weiß ist keine reale Gleichheit. Die Freiheit des Schwarzen ist eine Freiheit in den Augen des Weißen. Der Schwarze wird also als eigenständige Person nicht anerkannt. Das Geschenk der Freiheit, das ihm gemacht wurde, macht ihn nur anders vom Weißen abhängig als das in der Sklaverei der Fall ist. Doch eine Abhängigkeit bleibt bestehen. Sie berührt die Seele des Schwarzen, dessen Idealbild es ist, weiß zu sein. Das Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß ist also im Ungleichgewicht. Doch wird dem

³⁴ Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*; Paris: Seuil 1975; S. 187.

³⁵ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 178.

³⁶ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 178.

³⁷ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 178.

³⁸ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 179.

Schwarzen gesagt:

„‘Mein Bruder, zwischen uns besteht kein Unterschied.’ Dennoch weiß der Neger, daß da ein Unterschied ist. Er wünscht es sich. Am liebsten wäre ihm, wenn der Weiße in plötzlich ‚dreckiger Neger‘ nennt. Dann hätte er die Chance ‚es ihnen zu zeigen‘.“³⁹

Im Verhältnis zwischen Schwarzem und Weißem dominiert der Weiße, auch wenn er das nicht explizit tut. Der Weiße hat sich ein Bild vom Schwarzen gemacht und der Schwarze muß es annehmen. In den Augen des Weißen sind Schwarze „*etwas vages, amorphes*.“⁴⁰ Der Schwarze ist sportlich und faul, mysteriös und durchschaubar, sensibel und ungeschickt, kindlich und zugleich ein Sexprotz. „*Den Schwarzen gibt es also gar nicht*,“ stellt Gonslav Mainberger in einem Artikel über Frantz Fanon fest. „*Was es gibt, ist unser Bild von etwas, was vor allen Dingen eine Haut hat. Der Schwarze ist kein Mensch. Den Eingeborenen gibt es nicht. Es hat ihn nie gegeben*.“⁴¹ Der Eingeborene ist also Produkt weißer Vorherrschaft. Er ist das Bild, das sich der Weiße von ihm macht. Was er auch tut, er kann dem Bild nicht entkommen. So ist er z.B. „*der-der-Arbeit-nicht-mag. So sehr, daß alles was er tut von diesem a priori aus gemessen wird*.“⁴²

Der Blick des anderen macht bei wahrsten Sinne des Wortes krank. In „*Le syndrome nord-africain*“ beschreibt Fanon eine Form der Neurose, die er bei nordafrikanischen Gastarbeitern in Frankreich kennengelernt hat und die sich in einem den ganzen Körper befallenden Schmerz äußert. Obwohl dieser Schmerz ein individuelles Erlebnis ist, ist er doch ein Resultat gesellschaftlicher Gegebenheiten, die im Kolonialismus typisch sind. Die Gesellschaft der Schwarzen, die Gesellschaft in den Kolonien ist „*eine nervöse Gesellschaft*.“⁴³ Die Verinnerlichung des Konfliktes führt zu einer Neurose, die sich zwar individuell auswirkt, die aber sozial begründet ist. Die von Fanon beschriebene Kolonial-Neurose ist sozusagen ein *fait social* im Sinne Durkheims.⁴⁴

Diese nervöse Angespanntheit entlädt sich auf vielerlei Art. Die persönlichste Form des Umgangs mit der geistigen Fremdbestimmung sind Träume. „*Ich träume, daß ich springe, daß ich schwimme, daß ich renne, daß ich klettere. Ich träume, daß ich vor Lachen berste*.“⁴⁵ Tanz und Besessenheit, Stammesfehden und

³⁹ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 179. Hervorhebung durch Fanon.

⁴⁰ Fanon, Frantz: *Le „syndrome nord-africain“*; In: *Esprit* 20 (1953); S. 237-248. S. 246.

⁴¹ Mainberger: *Mythe et réalité* a.a.O.; S. 88 f.

⁴² Fanon: *Le „syndrome nord-africain“*; a.a.O.; S. 239.

⁴³ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 172.

⁴⁴ Der soziale Tatbestand *sui generis* ist Ausdruck des sozialen Lebens, das mehr ist als die Summe der Einzeltätigkeiten. Er wirkt 1. von außen, hat 2. zwingenden Charakter und gilt 3. universell. Vgl.: Durkheim, Émile: *Die Regeln der soziologischen Methode*; René König (Hrsg.); Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984; S. 105 ff.

⁴⁵ Vgl.: Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*; Traugott König (Übers.); Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981; S. 43.

blutige Racheakte, aber auch Aberglaube verschiedenster Art sind unbewußte Taktiken des Ausweichens vor dem wertenden Blick des Weißen.⁴⁶ Doch „auch mit Hilfe der Religion gelingt es dem Kolonisierten, den Kolonialherrn zu vergessen.“⁴⁷ So ist in den Augen Fanons Religion nur eines der Mittel, sich der Kolonialherrschaft innerlich zu entziehen. Im islamischen Schleier sieht Fanon vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen in erster Linie den Versuch, sich vor dem kolonialen Blick des Weißen zu verbergen. Eine religiöse Bedeutung mag er ihm dagegen nicht zurechnen.⁴⁸

Doch gerade angesichts des Schleiers, der Flucht einer ganzen Gesellschaft in die Verborgenheit also, zeigt das wahre Gesicht des Kolonialismus, der sich als verständnisvolle, väterlich-gutmütige Macht gerierte. Daß der Schwarze, der Kolonisierte (die Begriffe überschneiden sich bei Fanon) sich dem Blick des Kolonialherren entziehen möchte, ist provokant: „*Sein Gesicht zu verstecken, das heißt, ein Geheimnis zu verbergen, das heißt, eine Welt des Mysteriösen und Verborgenen heraufzubeschwören.*“⁴⁹ Das kann der Kolonialherr sich nicht bieten lassen: „*Der Europäer (...) möchte sehen. Angesichts dieser Einschränkung seiner Wahrnehmung ist seine Reaktion aggressiv.*“⁵⁰ Nichts bleibt von der überheblichen Freundlichkeit des Europäers. „*Der Kolonialismus,*“ so folgert Fanon „*ist Gewalt im Naturzustand und kann sich nur einer noch größeren Gewalt beugen.*“⁵¹ Die Gewalt, die den Kolonialisten zum Herrscher machte, die brutale Niederschlagung einer indigenen Bevölkerung, die Unterdrückung einer eigenständigen kulturellen Entwicklung und das damit verbundene Aufoktroyieren europäischer Kulturmaßstäbe kommt in der Auseinandersetzung um den Schleier wieder hervor.

Schon in „*Peau Noire, Masques blancs*“, kommt Fanon zur Schlußfolgerung, daß nur ein gewaltsames Aufbegehren des Schwarzen den Teufelskreis zwischen wertendem Blick des Weißen und der Neurose des Kolonisierten bringen kann. Der schwarze Intellektuelle, so überlegt Fanon 1952, könne sich noch über die Kultur ein gewisses Selbstbewußtsein verschaffen. Einem Plantagearbeiter jedoch bleibe letztlich nur eine Lösung: der Aufstand. Denn „*wenn der Weiße mir meine Menschlichkeit streitig macht, dann zeige ich ihm, indem ich mein ganzes Menschengewicht gegen ihn einsetze, daß ich nicht der Banänschen-Mann bin, für den er mich hält.*“⁵²

⁴⁶ Vgl.: Traore, Bakary: A propos des „damnés des la terre“; In: *Présence africaine* 45 (1963); S. 197-204. S. 198.

⁴⁷ Vgl.: Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*; a.a.O.; S. 46.

⁴⁸ Vgl.: Fanon, Frantz: *L'an V de la révolution algérienne. Sociologie d'une révolution*; Paris: Maspéro 1968; S. 16 ff.

⁴⁹ Fanon: *L'an V de la révolution algérienne*; S. 25 f.

⁵⁰ Fanon: *L'an V de la révolution algérienne*; a.a.O.; S. 26.

⁵¹ Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*; a.a.O.; S.51.

⁵² Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 181, S. 185.

Zwar ist die schwarze Haut „*keine Aufbewahrungsanstalt spezifischer Werte*,“⁵³ doch sieht Fanon im Bruch des Schwarzen mit der Welt der Weißen eine Möglichkeit kultureller Selbstbefreiung. Die USA, so Fanon, hätten doch auf imposante (und auch erschreckende Weise) deutlich gemacht, wohin es führen kann, wenn man sich gewaltsam von Europa losmache.⁵⁴ Diesen Weg gewaltsamer Emanzipation zu gehen fordert Fanon nun also seine „Brüder“ auf:

„Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt.“⁵⁵

Als Zwischenergebnis läßt sich an dieser Stelle notieren, daß Fanon in der Gewalt also ein Mittel sieht, Distanz herzustellen, sich dem Blick des anderen zu entziehen, sich loszumachen von der nur scheinbar wohlwollenden Umarmung des Anderen. Gewalt ist an diesem Punkt erst einmal eine Möglichkeit, sich loszureißen, sei es als Einzelperson, sei es als zu gebärende Nation. Die Tischgemeinschaft mit dem Herrn wird aufgekündigt, ein tiefer Graben gezogen, ein Trennstrich verlegt zwischen dem wertend Betrachtenden und dem Betrachteten. Lamine Debaghine, der später die Öffentlichkeitsarbeit der FLN übernahm, fordert schon Anfang der 50er Jahre, es müsse ein „*unüberwindbarer Graben zwischen uns und den Europäern*“ gezogen werden.⁵⁶ Dieser Graben wurde mit allem Nachdruck gezogen. Wer in der Zeit des Befreiungskrieges 1954-1962 französische Zeitungen las, europäische Ärzte konsultierte, westliche Genußgüter konsumierte, konnte mit Strafe der algerischen Befreiungsarmee rechnen. Rauchern von europäischen Zigaretten wurden z.B. ihre Nasen abgeschnitten. Insgesamt ist die Anzahl der algerischen Opfer des Bemühens, Europäer und Algerier voneinander zu trennen vom Militärhistoriker John Ambler mit 100.000 datiert worden.⁵⁷ Das wäre dann fast das Zehnfache der in der Revolution getöteten Europäer.

Daß der Trennungsstrich Gewalt gegen die eigene Seite bedeuten würde, hat Fanon zwar nicht vorhergesehen, aber die Erfahrung mit algerischer Gewalt gegen Algerier findet bei ihm eine knappe Erklärung. Wer, so schreibt Fanon knapp, könne schon nicht die „*diese plötzlichen Gewalttaten gegen Verräter und Kriegs-*

⁵³ Fanon: *Peau noire*; a.a.O.; S. 185.

⁵⁴ „*Vor zwei Jahrhunderten hatte sich eine ehemalige europäische Kolonie in den Kopf gesetzt, Europa einzuholen. Es ist ihr so gut gelungen, daß die Vereinigten Staaten ein Monstrum geworden sind, bei dem die Geburtsfehler, die Krankheiten und die Unmenschlichkeiten Europas grauenhafter Dimensionen angenommen haben.*“ Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*; a.a.O.; S. 264.

⁵⁵ Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*; a.a.O.; S. 263.

⁵⁶ Zit. nach Carlier: *Entre Nation et Jihad*; a.a.O.; S. 28, Fn. 1.

⁵⁷ Vgl.: Ambler, John: *The French Army in Politics 1945-1962*; Ohio University Press 1966; S. 158.

verbrecher“ verstehen?⁵⁸ Wenn erst einmal ein Graben gezogen wird, muß sich jeder für eine Seite entscheiden. Verräter müßten, logisch gefolgert, alle die sein, die nicht deutlich auf einer Seite stehen. Im Moment der Loslösung kann es keinen Raum der Verständigung geben. Die trennende Gewalt sorgt zuerst einmal für klare Verhältnisse und duldet keine Mittelwege.

„Die koloniale Welt auflösen heißt nicht, daß man (...) Übergänge zwischen den beiden Zonen einrichten wird. Die koloniale Welt zerstören heißt nicht mehr und nicht weniger als eine der beiden Zonen vernichten, sie so tief wie möglich in den Boden einstampfen oder vom Territorium vertreiben.“⁵⁹

Letztlich aber erwartet Fanon sich durch die Gewaltanwendung das Entstehen einer neuen Menschlichkeit, einer höheren Stufe der Menschheit. Auf dem Schlachtfeld zwischen schwarz und weiß, zwischen Kolonialherren und Kolonisiertem, zwischen Europäer und Drittweltler sieht Fanon ein Denkmal entstehen. *„Und auf der Spitze dieses Denkmals sehe ich bereits einen Weißen und einen Neger, die sich die Hand geben.“*⁶⁰ Jenseits der Gewalt steht also die Möglichkeit, eine neue Menschlichkeit zu schaffen. Der neue Mensch, der durch die trennende Gewalt entsteht, überwindet jede Trennung, denn durch die Gewalt ist der wertende Blick und das-betrachtet-Werden durch andere überwunden. Die Hautfarbe spielt im Zwischenmenschlichen keine Rolle mehr, die Menschen befreien sich und ihr Gegenüber vom Vorurteil. Deswegen ist die Gewalt des Schwarzen, des Kolonisierten letztlich eine Gewalt, die allen Menschen zugute kommt: *„Für Europa, für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen.“*⁶¹ Es ist zwar ein wenig übertrieben, aber in gewisser Hinsicht zutreffend, von einer „Apocalypse fanonienne“ zu sprechen, wie Philippe Lucas das tut.⁶² Immerhin erwartet sich Fanon durch die gewaltsame *tabula rasa* die Möglichkeit, noch einmal neu beginnen zu können, eine neue Menschheit „auf die Beine zu stellen.“

Die ersten Anzeichen dieses neuen Menschengeschlechtes behauptet Fanon, im Algerien des Jahres 1959, also mitten im Befreiungskrieg vorzufinden. *„Die Männer und Frauen Algeriens ähneln kaum denen von 1954 (...). Das alte Algerien ist tot.“*⁶³ Nichts, so möchte es Fanon scheinen, ist wie vorher. Gesellschaftliche Unterschiede verwischen. Der Arzt z.B., der, genauso wie die Befreiungskämpfer, auf dem Boden schläft, wird *„zu einem Stück im algerischen*

⁵⁸ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 6.

⁵⁹ Fanon: Die Verdammten dieser Erde; a.a.O.; S. 34.

⁶⁰ Fanon: Peau noire; a.a.O.; S. 180.

⁶¹ Fanon: Die Verdammten dieser Erde; a.a.O.; S. 267.

⁶² Lucas, Philippe: Sociologie de Frantz Fanon. Contribution à une anthropologie de la libération; Alger: Société Nationale d'Édition et de Diffusion 1971; S. 73.

⁶³ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 10.

*Körper. (...) Er ist nicht mehr „der“ Arzt, er ist „unser“ Arzt, unser Techniker.“*⁶⁴
Die Vorbehalte gegen die moderne Schulmedizin, die in der Bevölkerung vorwalten, können so abgebaut werden. Die traditionellen Heilungsverfahren verlieren an Bedeutung:

„Der alte Aberglauben beginnt, zusammenzubrechen. Hexerei und Marabutismus (der ja bereits durch Intellektuelle erschüttert wurde) Geisterglaube, kurz: all das, was zur Psychologie des Algeriers dazugehören schien, wird durch die Tat und revolutionäre Praxis überwunden.“⁶⁵

Besonders zeigt sich für Fanon aber die Erneuerung des Menschen an der Rolle der Frau in der algerischen Gesellschaft. Die Frau ist im bewaffneten Kampf neu geboren: *„Es ist,“* so Fanon, *„eine tatsächliche Geburt, in reinem Zustand, ohne Vorbild.“*⁶⁶ Das hat Folgen für die gesamte algerische Gesellschaft. Denn wenn *„die Frau-zum-Heiraten nach und nach verschwindet und der Frau-der-Tat Platz macht,“*⁶⁷ dann ändern sich auch die Strukturen der Ehe. Dadurch, daß sich die Frau *„mit der Macht des Dolches“*⁶⁸ einen Platz in der Gesellschaft der Kämpfenden erworben hat und umgekehrt dadurch, daß der Wert der Männlichkeit sich im Kampf beweist, wird nicht nur die Frau, sondern auch das Paarleben erneut: *„Das algerische Paar“*, so beobachtet Fanon *„ist sich im Verlaufe der Revolution erheblich näher gekommen. Die Bindungen (...) werden stärker oder ändern sich zumindest.“*⁶⁹

Während also die Paarbindung stabilisiert wird, löst sich der Sippenverband unter dem Einfluß der revolutionären Gewalt zusehends auf. Das begründet Fanon damit, daß die Revolution und ihre Wertvorstellungen den Einzelnen ansprechen. Das führt zu einer Individualisierung innerhalb der Familie und zu einer Lösung vom väterlichen Rat. Diese Auflösung der Familie durch die Revolution ist Fanon besonders wichtig:

„Die wichtigste dieser Veränderungen ist m.E., daß die homogene und fast schon monolithische Familie auseinanderbricht. Jedes Element dieser Familie gewinnt an Persönlichkeit das dazu, was es an Zugehörigkeit zu einer mehr oder weniger wirren Wertewelt verliert.“⁷⁰

Der traditionale Fatalismus, hinter dem sich das kolonisierte Algerien vor dem zudringlichen Blick der Europäer verbarg, löst sich von selbst in Nichts auf. Eine

⁶⁴ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 132.

⁶⁵ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 133 f.

⁶⁶ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 33.

⁶⁷ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 93.

⁶⁸ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 94.

⁶⁹ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 99.

⁷⁰ Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 83 f.

Gesellschaft entsteht und läßt die Sippenverbände zurück, in denen der Einzelne früher Zuflucht fand. Dieser Rückzug in die Gemeinschaft ist nun nicht mehr nötig. Jeder hat im Kampf seinen eigenen, individuellen Wert erfahren und geht somit als Individuum in die Gesellschaft ein. Für die Revolutionäre gibt es in der „Gesellschaft im Aufbau“ (Cité en construction) nur Algerier.⁷¹ Stammeszugehörigkeit, Herkunft und Familie verliert angesichts der Nation an Wert.

Hinter dem Terror des Befreiungskrieges steckt also eine gesellschaftliche Ordnung, die sich zwar nicht mit Gewalt erzwingen läßt, aber die aus der Gewalt hervorgebracht wird. Es entsteht eine gesellschaftliche Ordnung, die sich weder an europäischen Mustern noch an der Tradition orientiert. Gewalt kann also, so Fanon, eine neue Form der Gesellschaft hervorbringen, die alle Schwächen vorheriger Gesellschaftsmodelle überwindet. Der Einzelne wird gewaltsam aus seinem fatalistischen Umfeld gerissen, erfährt sich als Individuum und gründet sein gesellschaftliches Leben neu nach den Maßstäben seiner individuellen Wahrnehmung. Diese Gewalt ermöglicht, um es ein wenig soziologischer auszudrücken, den Sprung von der auf wenige limitierten Gemeinschaft in ein Gemeinwesen höherer Ordnung, das alle Bürger einer Nation umfaßt. Was Fanon also thematisiert ist keine moderne Gesellschaft, sondern in den Begrifflichkeiten dieses Textes eine moderne *umma*. Daß Gewalt Gemeinschaft herstellt, hat auch Sartre ge- und beschrieben. Im Akt der Grausamkeit, so Sartre, werde ein „*Band der Brüderlichkeit*“ geknüpft, und so werde der Mensch dem Menschen zum „*Bruder in der Gewalt*“.⁷² Sartre macht aber auch auf die Labilität solchermaßen geflochtener Gruppenbindungen aufmerksam.⁷³ Fanon nimmt auf diese Ausführungen Sartres, dem er im Übrigen seinen "angeborenen Hegelianismus" vorwirft, auch Bezug. Doch eine über den Gewaltmoment haltbare Dauerhaftigkeit behauptet nur Fanon. Und das stellt ihn der islamistischen *umma*-Theorie näher als Sartre. Für Fanon entsteht durch Gewalt eine dauerhafte, brüderliche Bindung, eine Gemeinschaft, die zugleich die Funktionalität der modernen Gesellschaft in sich aufnimmt. Auf diesen Punkt kommt es hier an.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß Fanon der Gewalt zwei unterschiedliche und dennoch miteinander verzahnte Aufgaben zutraut: Zum einen dient sie der befreienden Loslösung des Betrachteten vom Betrachter. Sie ist eine grenzziehende Gewalt. Daneben soll Gewalt aber auch Grenzen überwinden helfen. Sie soll die Gesellschaft freier und gleicher Brüder ermöglichen. Gewalt ist dann ein Sprung von der Gemeinschaft in die solidarische Gesellschaft, oder eben: *umma*. Sie überwindet die *asabiya*, die Stammesgesellschaft zugunsten der *umma*. In dieser Funktion ist sie eine kulturschaffende Gewalt.

⁷¹ vgl.: Fanon: L'an V de la révolution algérienne; S. 141.

⁷² Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft; Bd. 1; Traugott König (Übers.); Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967; S. 467.

⁷³ Vgl.: Sartre: Kritik; a.a.O.; S. 467.

Frantz Fanons Gewalttheorie und das heutige Algerien

Wenn nun der Versuch unternommen wird, die Gewalt im Algerien der 90er Jahre durch die Theoriebrille Fanons zu betrachten, dann muß gefragt werden, inwieweit der Terror, den Algerien seit knapp zehn Jahren erlebt dazu angelegt ist 1. Grenzen zu ziehen und 2. eine *umma* zu begründen.

Trotz (oder vielleicht sogar wegen) der von Pierre Bourdieu skizzierten Entwurzelung weiter Teile der algerischen Bevölkerung im Verlauf des Befreiungskrieges,⁷⁴ ist die Gesellschaft noch immer stark am Konzept der verwandtschaftlichen *asabiya* orientiert, die, wenn nicht vorhanden, als politische Fiktion gelebt wird und die nicht durch eine nationale Ethik ersetzt werden können, so wie Fanon sich das gewünscht hatte.⁷⁵ Algerien ist seit 1954 auf der gewaltsamen Suche nach einer Gesellschaft, die Gemeinschaft sein kann. Fanon läßt sich in diesem Zusammenhang als der Versuch lesen, der Gesellschaft mit Gewalt die Charakteristika einer Gemeinschaft aufzuzwingen, oder umgekehrt: mit Schwung von dem auf Gemeinschaft basierenden Sozialwesen in eine moderne Gesellschaft der Individuen zu springen.

In der Gewalt erlebt die Gemeinde Gemeinschaft. Eine neue gesellschaftliche Ordnung deutet sich an, die bisher jedoch nur im Ideal zu verwirklichen ist. Es gehört durchaus in den Zusammenhang dieser Überlegungen, zu erwähnen, daß der Begriff *Qurban*, der das rituelle Schlachten am 10. *Dhu al-Hidjdja* beschreibt, unter christlichen Arabern aber die Eucharistiefeier.⁷⁶ Wir erinnern uns, daß Max Weber eben dem Abendmahl, der Tischgemeinschaft einander Sippenfremder die eigentliche gesellschaftliche Sprengkraft des Christentums zuschrieb (s.o.). Hier beginnt die okzidentale Gesellschaft und die Überwindung der *asabiya*. Während die christliche Eucharistie regelmäßig die Gemeindemitgliedschaft und den Zusammenhalt der Gemeinde unterstreicht, ist die Religionszugehörigkeit im Islam seit dessen Frühzeit immer *auch* an Sippenzugehörigkeit gebunden gewesen.⁷⁷ Die an tribalistischer Ordnung orientierte *asabiya*, die Ibn Khaldûn in seiner (Proto-) Soziologie als Kernbegriff islamischer Gesellschaftsordnung verstand,⁷⁸ bleibt auch in modernen islamischen Gesellschaften das Band, das Gesell-

⁷⁴ „De tous les bouleversements que la société rurale algérienne a subis entre 1955 et 1962, ceux qui ont été déterminé par les regroupements de populations sont, sans aucun doute, le plus profond et le plus chargés de conséquences à long terme.“ Bourdieu, Pierre und Abdelmalek Sayad: *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*; Paris: Editions de Minuit 1964.; S. 12.

⁷⁵ Rouadjia, Ahmed: *La violence et l'histoire du mouvement national algérien*; In: *Peuples Méditerranéens* 70/71 (1995); S. 173-186. (S. 174).

⁷⁶ *Enzyklopädie des Islam*, Bd. II, Leiden: Brill 1927. S. 1211.

⁷⁷ „Anscheinend wurde das Kalifat als eine Föderation arabischer Stämme betrachtet, so daß ein Nicht-Araber Klient eines Stammes werden mußte, ehe er nach einem Bekenntnis zum Islam als Bürger des Kalifats akzeptiert wurde.“ vgl.: Watt, Montgomery und Michael Marmura: *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1985; S. 39 f.

⁷⁸ Vgl.: Simon, Heinrich: *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*; Leipzig 1959;

schaft zusammenhält.⁷⁹ Wer darüber hinausgehen möchte, strebt eine Großgemeinschaft, eine *umma* an. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Christentum nicht auch Bewegungen gekannt hätte, die brüderliche Gesellschaften anstrebten, doch anders als im Islam hat die haben *asabiya* und *umma* nie *innerhalb* eines religiösen Systems miteinander konkurriert.

Die Hoffnung in eine nationale Brüderlichkeit war eine entscheidende Triebfeder der algerischen Revolution. Dieses Band der Nation ist nun in Algerien zerrissen. Der Staat hat die Hoffnung einer neuen nationalen Kultur als die *asabiya* überwindende *umma*, die alle inneralgerischen Widersprüche aufheben könnte, nicht erfüllen können. Die Hoffnung in eine islamische Solidarität bleibt Ideal, das bei der Bevölkerung in Robin-Hood-Geschichten reflektiert wird. Islamistische Terroristen setzen in diesen Anekdoten, die mitunter als wahre Geschichten gelten, das Versprechen sozialen Ausgleichs um und verteilen das Geld, das sie Reichen wegnahmen unter den Armen. Man erzählt sich Geschichten von Entführungen durch Islamisten, die kein anderes Interesse an der Entführten haben als dass man ihnen ein gutes Abendessen kocht und die sie anschließend freilassen.⁸⁰ Die Krieger der *umma* haben Sehnsucht nach Hausmannskost. So hält der Islamismus zumindest in der kollektiven Phantasie das Versprechen ausgleichender Gerechtigkeit und innergesellschaftlicher Brüderlichkeit, das der Staat, der aus einer Revolution mit gleichen Vorsätzen hervorging, nicht zu halten vermag.

Doch anders als 1954-1962, wo (allerdings zu einem enorm hohen Preis) der Graben zwischen der nationalen *Cité en construction* und der Kultur der Kolonisten gezogen werden konnte, ist solch eine klare Grenzsetzung zwischen säkularer und islamischer Gesellschaftsordnung nicht möglich. Wenn Michael Humphreys Beobachtung stimmt und „*massacres also serve as boundary markers or quasi front-lines*“,⁸¹ die mitunter mitten durch ein Dorf oder eine Siedlung gezogen werden, dann zeigt sich, wie verzweifelt schwierig es ist, eine klare geographische Grenze zwischen islamistischer und säkularer Welt zu ziehen. Anfangs richtete sich die Gewalt noch gegen Vertreter des Staats, doch zusehends hat sie sich gegen alle möglichen internen Gegner gerichtet. Die berberische Minderheit, die immerhin 25% der Bevölkerung ausmacht, wehrt sich gegen die Arabisierung, die die Islamisten fordern und geraten so mit ihnen in Konflikt. So lodert die Gewalt auch immer wieder zwischen Berbern und Arabern auf. Intellektuelle und

S. 48.

⁷⁹ „Der Islam hat die Landsmannschaften der arabischen Stämme und die Sippenbande, wie die ganze Geschichte der inneren Konflikte des älteren Kalifats zeigt, nicht wirklich überwunden, weil er zunächst eine Religion eines erobernden, nach Stämmen und Sippen gegliederten Heeres blieb.“ Weber: Wirtschaft & Gesellschaft; S. 532 f.

⁸⁰ „Telle vieille femme a été enlevée et amenée de force au maquis pour rouler du couscous. Elle s’y rendra avec une très forte et inattendue récompense financière. (...) Anecdotes, rumeurs et plaisanteries soulignent le désir de violence accomplie par procuration. Les auteurs de la violence sont sublimés, ‘héroïsés’ et mystifiés.“ Moussaoui: La violence en Algérie; a.a.O.; S. 263.

⁸¹ Vgl.: Humphrey: Violence, Voice and Identity; a.a.O.; S. 8.

Journalisten wurden die nächsten Opfer. Letztlich sind nun alle die zu potentiellen Opfern geworden, die Zweifel an ihrem aufrichtig islamischen Lebenswandel zulassen. Die Bewaffnung örtlicher (und untereinander verwandter) Selbstverteidigungseinheiten durch den Staat, somit also die Stärkung der *asabiya* zuungunsten der erstrebten *umma*, hat die Grenzen dann endgültig verwischen lassen. Die Trennlinie, die einst zwischen säkular und religiös gezogen werden wollte, verrückt zusehends in eine Trennlinie zwischen dörflicher (Schutz-) Gemeinschaft und religiöser Neuordnung der Gesellschaft in der islamischen *umma*.

Es ist also vielleicht die Enttäuschung über die erlebte Unmöglichkeit, das Band der Gemeinschaft um die Gesellschaft zu legen, die der Gewalt in Algerien zugleich ihren rituellen wie auch hemmungslosen Charakter verleiht. Die Gewalt, so sieht es mit den Augen Fanons gesehen aus, ist nicht in der Lage, saubere Trennstriche zu ziehen. Dementsprechend mißlingt ihr auch die Begründung einer neuen Kultur in Algerien. Die Gewalt ist der Versuch, eine Trennlinie zwischen der Gesellschaft der herrschenden Klasse und der „neuen“ Gesellschaft zu legen, die den Charakter einer brüderlichen *umma* tragen soll. Was aber in der Tat passiert ist eine Stärkung der gemeinschaftlichen Bindung und eine Stärkung der *asabiya*. Denn eine genaue Grenzziehung ist nicht möglich. So nehmen die Versuche, sie doch zu erreichen, einen immer verzweifelteren Charakter an.

Ergebnis

Wer sich mit dem Terror in Algerien beschäftigt, kann sich nur freuen, wenn er sich alsbald in den Elfenbeinturm der Theorie zurückziehen kann. Allzu verwirrend wirken sich die Eindrücke aus, die einem ja zumeist aus der Distanz medialer Beobachtung zukommen. Was nur passiert in diesem Land? Wie nur konnten so viele Menschen so ums Leben kommen?

Wenn man Gewalt zusammen mit Fanon als Möglichkeit der Emanzipation und zugleich der Überwindung der Gemeinschaft hin zur Gesellschaft sieht, dann stellt sich der Terror in Algerien als ein in die Sackgasse geratener Versuch dar, das gescheiterte Projekt nationaler Brüderlichkeit in eine islamischen *umma* zu wandeln. Der Versuch, die Menschen vom säkularen Lebensweg abzubringen, wirkt sich allerdings als kontraproduktiv aus. Die *asabiya*, die persönliche, eben nicht gesamt-gesellschaftliche familiäre Bindung in die Schutzgemeinschaft des Clans erfährt durch den Terror eine enorme Aufwertung. Gerade das aber ist ja nicht das Ziel eines Terrors, der neue Formen des Zusammenlebens ermöglichen möchte. Der Islamismus hat das Ziel der Aufhebung der *asabiya* zugunsten der *umma*. Dabei wird der *umma*-Begriff wahrscheinlich auch überfrachtet. Denn zum einen erwartet man sich von der *umma*, daß sie übergreifende Brüderlichkeit mit sich bringt, zum anderen erwartet man sich die Vorzüge einer modernen Gesellschaft im Sinne Tönnies, die vor allen Dingen mit den Errungenschaften der technischen Moderne in Zusammenhang gesehen wird. Wenn man so will, ist die

umma die Zielvorstellung eines kollektiven Sprungs in eine moderne Gesellschaft, ohne daß allerdings auf die Brüderlichkeit einer Gemeinschaft verzichtet werden soll. Diese Hoffnung faßte Fanon unter dem Begriff des Nationalstaates zusammen, Islamismus nennt diese Gesellschaftsform dann *umma*.

Durch die Theoriebrille Fanons gesehen also zeigt sich Algerien als ein Land, das weder im Nationalstaat noch in der islamischen *umma* die Formen der Vergesellschaftung findet, nach der es sich sehnt. Die (darüber hinaus recht unklaren) Fronten verrennen sich nur noch, ohne, daß es in irgendeine Richtung nennenswerte Fortschritte gäbe. Je mehr die *umma* beschworen wird, sei es als religiöse Gemeinschaft oder als Nationalstaat, desto deutlicher tritt die *asabiya* als eigentlicher Garant individueller Sicherheit und Lebensqualität hervor.

Kann Algerien geholfen werden? Am realistischsten scheint mir ist der Vorschlag Michael Humphreys, eine Art *Truth and Reconciliation Committee* aufzustellen, wie es in Südafrika eingerichtet wurde.⁸² Denn nur, wenn jeder, Täter, Opfer, säkulare wie islamistische Algerier zu Wort kommen, statt nur als Betrachtete des anderen zu dienen, wird sich ein gemeinsamer Frieden finden lassen. Fanons Hoffnung, der Betrachtete könne sich dem Blick des wertenden Betrachters erst gewaltsam entziehen und dann mit Gewalt ein neues Bild entwerfen, das ein gemeinsames ist, hat sich in Algerien nicht bewahrheitet. Dichotomien lassen sich nicht zerschlagen, weil sie nicht da sind. Jedenfalls nicht in der für Revolutionen wünschenswerten Klarheit. Nicht die wütende Entzweiung und das gewaltsame Schweigen, sondern die Kommunikation über Gemeinsamkeiten und Unterschiede können Algerien aus dem Terror herausführen.

Eine kollektive Auswertung der bisher geschehenen Gewalt kann dazu führen, daß sich die Bilder, die sich die Vertreter der Gewalt voneinander machen, differenzieren und an trennender Schärfe verlieren. Trennende Gräben können dann zugeschüttet werden, wenn sich die Erkenntnis durchsetzt, die Fanon an den Anfang seiner Überlegungen zur Gewalt stellte: „*Den Neger gibt es nicht. Genauso wenig wie den Weißen.*“

Literatur

Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*; Traugott König (Übers.); Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.

ders.: *L'an V de la révolution algérienne. Sociologie d'une révolution*; Paris: Maspero 1968.

ders.: *Le „syndrome nord-africain“*; In: *Esprit* 20 (1953); S. 237-248.

ders.: *Peau noire, masques blancs*; Paris: Seuil 1975.

ders.: *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*; Paris: Maspero 1969.

Ambler, John: *The French Army in Politics 1945-1962*; Ohio University Press 1966.

Anderson, Lisa: *Terror in Algeria*; In: *Dissent*, Frühjahr 1998; S. 17-19.

⁸² Vgl.: Humphrey: *Violence, Voice and Identity*; a.a.O.; S. 19 ff.

- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*; München: Piper 1995.
- Ben, K.: *La mafia verte*; In: L'Hebdo libéré. Le journal d'Algérie moderne 131 (5.10.1993).
- Bourdieu, Pierre und Abdelmalek Sayad: *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*; Paris: Editions de Minuit 1964.
- Carlier, Omar: *Entre Nation et Jihad. Histoire des radicalismes algériens*; Paris: Seuil 1995.
- Cherki, Alice: *Frantz Fanon. Portrait*; Paris: Seuil 2000.
- Crenshaw-Hutchinson, Martha: *Revolutionary Terrorism. The FLN in Algeria 1954-1962*; Stanford: HIP 1978
- Djebar, Assia: *Weißes Algerien*; Hans Thill (Übers.); Zürich: Unionsverlag 2000.
- Durkheim, Émile: *Die Regeln der soziologischen Methode*; René König (Übers. und Hrsg.); Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Enzyklopädie des Islam*, Leiden: Brill 1927.
- Faksh, Mahmud: *The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia*; Westport, Connecticut, London: Praeger 1997.
- Habile, Mohammed: *La sale guerre*; In: L'Hebdo libéré. Le journal d'Algérie moderne 131 (5.10.1993).
- Hanimann, Joseph: *Die Armee verspeist ihren Schnurrbart*; In: FAZ 266 (15.11.2000).
- Hennis, Wilhelm: *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*; Tübingen: Mohr 1996.
- Humphrey, Michael: *Violence, Voice and Identity in Algeria*; In: Arab Studies Quarterly 22 (2000); S. 1-23.
- Ibn Khaldun: *Buch der Beispiele. Al Muqaddima*; Mathias Pätzold (Übers, Hrsg.); Reclam: Leipzig 1992.
- Kaufmann, Herbert: *Hilft nur noch Gewalt?* In: Der Spiegel 32 (1966).
- Der Koran*; Rudi Paret (Übers., Hrsg.); Digitale Bibliothek Bd. 46; Berlin: Directmedia 2001.
- Lexikon des Islam. Geschichte, Ideen, Gestalten*; Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine (Hrsg.); Digitale Bibliothek Bd. 47 Berlin: Directmedia 2001.
- Layda, Abdelhaq: „*Deposez vos armes ... ça suffit!*“ *Entretien*. In: El Moujahid 8792 (30.9.1993); S. 3.
- Lévy, Bernard-Henri: *Choses vues en Algérie. 2. La loi des massacres*; In: Le Monde 9.1.1998.
- Lucas, Philippe: *Sociologie de Frantz Fanon. Contribution à une anthropologie de la libération*; Alger: SNED 1971.
- Mainberger, Gonslav: *Mythe et réalité de l'homme noir*; In: Présence africaine 46 (1963); S. 78-92.
- Mohammed, Guetarni: *De lassitude en déprime*; In: Liberté 346 (3.10.1993)
- Moussaoui, Abderrahmane: *La violence en Algérie. Des crimes et des châtiments*; In: Cahiers d'études africaines 150-152 (1998); S. 245-269.
- Münchhausen, Thankmar von: *Unter Generälen. Neue Quellen zur Algerienpolitik der Fünften Republik*; In: FAZ 255 (2.11.2000).
- Opielka, Michael: *Gemeinschaft in Gesellschaft. Elemente einer Soziologie der Vergliederung gesellschaftlicher Integration*; Dissertation, Berlin 1996.
- Rouadjia, Ahmed: *La violence et l'histoire du mouvement national algérien*; In: Peuples Méditerranéens 70/71 (1995); S. 173-186.
- Sartre, Jean-Paul: *Kritik der dialektischen Vernunft*; Bd. 1; Traugott König (Übers.); Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967.

Simon, Heinrich: *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*; Leipzig 1959.

Tibi, Bassam: *Die fundamentalistische Herausforderung*; München: Beck 1992.

Traore, Bakary: *A propos des „damnés des la terre“*; In: *Présence africaine* 45 (1963); S. 197-204.

Watt, Montgomery und Michael Marmura: *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1985.

Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*; In: *Schriften zur Wissenschaftslehre*; Michael Sukale (Hrsg.); Stuttgart: Reclam 1991.

ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*; Tübingen: Mohr 1922.

Wehr, Hans: *A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English*; Beirut: Librairie du Liban 1980.